

اطلاق یا نسبیت اخلاق از نگاه مفسران

محمد بهرامی

یکی از مباحث مهم و در عین حال جدید فلسفه اخلاق، مسأله نسبیت اخلاق است. این بحث با توجه به اهمیت و کاربرد فراوانی که دارد، توجه بسیاری از فیلسوفان اخلاق را به خود جلب کرده و دیدگاههای گوناگون درباره آن ابراز شده است:

۱. گروهی اخلاق را نسبی می دانند و همه آیینها، ضوابط و معیارهای اخلاقی را با توجه به گوناگونی افراد یک جامعه و تنوع فرهنگها و جامعه ها، متغیر و متفاوت می شناسند. این عده به دو دسته تقسیم می شوند:

الف. برخی اخلاق را تا آنجا نسبی و متغیر می شناسند که برای هر فرد، ملاکی ویژه و به تعداد انسانها نظریه اخلاقی معتقدند.

(هابز) برای نخستین بار اظهار داشت که هر کس آنچه را به مذاق خویش مطبوع می بیند، خوب می نامد، و آنچه را ناپسند و نامطبوع است، در شمار بدیها می آورد. و از آن جهت که افراد از طبیعت و سرشتی یکسان برخوردار نیستند و طبیعت هر یک با دیگری متفاوت است، در ملاکها و تشخیصهای مشترک میان نیک و بد اختلاف پیدا می کنند.

ب. برخی دیگر، نسبیت اخلاق را بر اساس تمدنها، فرهنگها و گروههای اجتماعی بزرگ دانسته اند. این مفهوم از نسبیت را (وستر مارک) در کتاب خود با نام (نسبیت اخلاقی) مطرح کرده است. ۱

نحله های فلسفی بسیاری چون اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم، پراگماتیسم و پوزیتیویسم منطقی، نسبیت اخلاق را باور دارند. آنها می گویند: اخلاق و ارزشهای اخلاقی هیچ واقعیت و ریشه ثابتی ندارند، زیرا اخلاق، شناخت مجردی است که به تدریج از ناحیه نوع تربیت و محیط در وجود انسان شکل می گیرد، از همین رو ارزشهای اخلاقی به پیروی از ملتها و زمانها و مکانها، تنوع و گوناگونی پیدا می کند، تا آن جا که چیزی را که گروهی خوب می دانند، عده ای دیگر بد و شرّ می شمارند.

۲. عده ای دیگر از فلاسفه اخلاق، معتقد به اطلاق و ثبات اخلاق هستند و نظریه نسبیت را به کلی باطل می دانند. برابر این دیدگاه، برخی اصول اخلاقی، مانند حسن عدل و قبح ظلم، همگانی، عام و ثابتند و هیچ گاه دگرگونی نمی پذیرند.

افلاطون، فیلسوف نامدار یونانی از جمله معتقدان به این نظریه است و دومین رکن اساسی و محوری در فلسفه افلاطون همین (مطلق انگاری) است. او بر این باور است که برای تمام مردم تنها یک مدل برای زندگی خوب وجود دارد، زیرا خیر، به تمایلات، خواستها، آرزوها و عقاید انس آنها وابسته نیست، بلکه مانند یک حقیقت ریاضی غیرقابل تغییر است، چنان که دو به علاوه دو مساوی با چهار، حقیقتی مطلق و تغییرناپذیر است، چه انسانها این واقعیت را بپذیرند، چه نپذیرند، چه ریاضی بدانند و چه ندانند، زندگی خوب نیز همین گونه است.

به عقیده افلاطون، کردار معینی وجود دارد که به صورت مطلق و جدا از عقیده و اندیشه و باور هر فرد، درست یا نادرست است. ۲

در مکتب کانت نیز اخلاق مطلق است و راست گویی همیشه خوب. هیچ گاه راستگویی در شمار بدیها قرار نمی گیرد، هر چند به قتل فردی بینجامد. ۳ زیرا در جایی که شخص مردد باشد که راست بگوید و جان دیگری را به خطر اندازد یا دروغ بگوید و دیگری را از مرگ حتمی برهاند، بایستی راست بگوید و اگر راستگویی او موجب مرگ دیگری شد، او مسئول نیست و مسئول، کسی است که اقدام به قتل کرده است.

۳. برخی از فیلسوفان می خواهند به گونه ای میان مکتب (مطلق انگاری) و نظریه (نسبیت)، سازگاری ایجاد کنند. برای نمونه (استیس) قضیه نسبیت اخلاق را کاملاً مبهم می داند، زیرا به نظر او میان آنچه درست پنداشته می شود و آن چه که واقعاً درست است، فرق است. او بر این باور است که آرای اخلاقی متغیر است، اما حقیقت اخلاق چنین نیست، به همین جهت می گوید: قبول دارم که پانصد سال پیش، زنده زنده سوزاندن جادوگران، عمل درستی تصور می شد، اما قبول ندارم که عمل درستی بوده است، بلکه همان قدر شرارت آمیز و ظالمانه بوده که اکنون هست، تن ها فرق در این بود که نیاکان ما چنین باوری نداشتند، یا به آن آگاه نبودند. ۴

دیدگاه مفسران

در این پژوهش که به جهت آشنایی با دیدگاههای برخی از مفسران درباره مسأله نسبیت اخلاق سامان یافته است، تلاش شده است تا آنجا که فضای این تحقیق اجازه می دهد، نظریات مفسران در مسأله نسبیت و اطلاق شناسایی شود. اهتمام ما به طرح دیدگاه شمار بیش تری از مفسران، سبب شده است تا از هر مفسر، تنها چند نمونه یاد شود و البته در مواردی هم ممکن است مفسر در این مسأله بیش از آنچه نقل شده اظهار نظر نکرده باشد، یا ما به نظریات بیش تری دست نیافته باشیم. برخی مفسران، اخلاق را به گونه ای تعریف کرده اند و بدان نگریسته اند که با دیدگاه کانت همخوانی کامل دارد.

نسبیت اخلاق از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه شریفه (من کفر بالله من بعد ایمانه إلا من أکره و قلبه مطمئن بالایمان) چند موضوع را طرح می کند. او در بخشی از مطالب خود می نویسد:

(اگر فردی مجبور شد کلمه ای کفرآمیز بر زبان آورد، مثلاً بگوید: (محمد ص)، دروغگو است) و از سوی دیگر، اکراه کننده چنان بر او سخت گرفته است که او نمی تواند معنای دیگری از این جمله قصد کند، مثلاً نمی تواند منظورش از (محمد)، کسی غیر از پیامبر اسلام باشد و یا ن می تواند سخن را به قصد استفهام ادا کند، مثلاً اکراه کننده به فرد اجبار شده گفته باشد منظورت را از این جمله بیان کن و بگو من هیچ کسی را جز پیامبر (ص) قصد نکرده ام و بگو قصدم از این جمله استفهام نمی باشد، بلکه می خواهم خبر از دروغگویی پیامبر بدهم... در این صورت تکلیف مکره

چیست؟ آیا باید دروغ بگویند یا راست؟ عده ای بر این باورند که مکره می تواند به دروغ، مراد خویش را بیان نماید و از هلاکت خویش جلوگیری کند، اما قاضی این اعتقاد را نپذیرفته است. فخررازی در نقل کلام قاضی می نویسد:

(لأنّ الكذب إنّما يقبح لكونه كذباً فوجب أن يقبح على كلّ حال.) ۵

مکره حق ندارد دروغ بگوید، زیرا قبح کذب، ذاتی است، پس بایستی در هر زمان و هر مکانی قبیح شمرده شود.

دیدگاه قاضی که باید همان (قاضی عبدالجبار معتزلی) باشد - چه این که معتزله قبح کذب را ذاتی می دانند - آن گونه که فخررازی توضیح داده است، با دیدگاه کانت همانند است، مگر این که فخررازی، آن چنانکه باید، منظور قاضی را درنیافته باشد.

(اوزاعی) به روایت تفسیر قرطبی از جمله کسانی است که معتقدند:

(اگر فردی را اکراه کردند تا بر بتی سجده کند و به او گفتند اگر سجده نکنی تو را می کشیم، در این صورت اگر بت در سمت قبله قرار داشته باشد، مکره می تواند سجده کند، اما نیت او باید سجده برای خدا باشد، اما اگر بت در سمت قبله قرار نداشت، مکره حق ندارد سجده کند، هر چند کشته شود.) ۶

در برابر دیدگاه قاضی عبدالجبار که قبح را ذاتی می داند، فخررازی می گوید:

(به اعتقاد اصحاب ما، دروغ از آن جهت که در جهت مصالح عمومی و فردی قرار نمی گیرد، قبیح خوانده می شود، و دلیل این مطلب نیز این آیه است: (یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا أن تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین)، چه این که براساس آی ه، سخن و خبرفاسق را نباید پذیرفت، زیرا چه بسا او به دروغ مطلبی را بگوید و مخاطب او نیز بر پایه همان دروغ، واکنشی از خویش نشان دهد و سپس پشیمان گردد. بنابراین خداوند در این آیه، مؤمنان را از پذیرش آنچه احتمال می دهند که دروغ باشد، برحذر می دارد تا کاری بر خلاف مصالح و منافع انجام ندهند. پس علت زشتی و قبح دروغ، آن مفاصد و ضررهایی است که از پذیرش دروغ پدید می آید، نه آن که خود دروغ باعث زشتی آن باشد.) ۷

با این اظهارات به نظر می رسد که فخررازی قبح را عقلی و اعتباری می داند و نه ذاتی، و براین اساس معتقد است که دروغ در شرایط ویژه، زشتی خود را از دست می دهد و ملاک آن، مصلحتها و مفسده های مترتب بر دروغ است.

ولی این باور فخررازی ناسازگار با عقیده همکیشان اوست، زیرا براساس دیدگاه اشاعره، حسن و قبح، شرعی هستند، هر چه شارع به آن امر کند نیک، و هرچه از آن نهی کند قبیح است، نه این که حسن و قبح افعال، بسته به مصلحتها و مفسده های مترتب بر آن باشد. ۸

فخررازی در مواردی خود را مخالف نظریه معتقدان به حسن و قبح عقلی نشان داده و نظریه آنها را باطل می خواند و در مواردی نه تنها به مخالفت با آنها بر نمی خیزد، بلکه سخن آنها را تأیید می کند و برای اثبات آن دلیل می آورد. برای نمونه ذیل آیه شریفه (ولانقربوا للزّنا إنّه کان فاحشاً و ساء سبیلاً) (اسراء/ ۳۲) پرسشی را با این مضمون طرح می کند: هر گاه خداوند به چیزی امر کند یا

از آن نهی کند، آیا می توان گفت امر خداوند یا نهی او به جهت ویژگی است که در آن چیز وجود دارد؟ آنها که حسن و قبح عقلی را باور دارند، به این سؤال پاسخ مثبت می دهند و کسانی که معتقد به حسن و قبح عقلی نیستند، پاسخشان منفی است.

سپس در ادامه می نویسد:

(معتقدان به حسن و قبح عقلی، درباره آیه (ولاتقربوا الزنا انه کان فاحشه و ساء سبيلاً) بر این باورند که خداوند، برای نهی (لاتقربوا) دلیل آورده است، یعنی ممنوعیت شرعی زنا را دارای علت و فلسفه معرفی کرده است که عبارت از (فاحشه) بودن و زشت بودن آن است و فاحشه بودن، خود نمی تواند معلول نهی (لاتقربوا) باشد، زیرا یک امر نمی تواند نسبت به امر دیگر، هم علت باشد و هم معلول!)

فخررازی پس از پذیرش این دلیل می نویسد:

(سزاوار است برای اثبات حسن و قبح اشیاء چنین بگوییم: وجود مصلحت یا مفسده در افعال یا اشیاء، چیز ثابتی است و از جزئیات ذات شیئی به شمار می آید و هیچ گونه وابستگی به شرع و فرمان الهی ندارد.)

او همچنین در جای دیگری به مخالفت با معتقدان به حسن و قبح عقلی می پردازد. برای نمونه، در بحث امر ابراهیم به ذبح اسماعیل، اشاعره می گویند: ابراهیم، مأمور به ذبح اسماعیل نبود. ولی معتزله ابراهیم(ع) را به مقدمات ذبح مأمور می دانند، نه خود ذبح. آنها می گویند: اگر خداوند به یک کار امر کند و از همان کار با همان ویژگیها نهی کند، دو اشکال پدید می آید:

۱. چون امر و نهی، دارای ملاک واقعی هستند، لازمه تعلق امر و نهی به یک چیز، آن است که خداوند امر به کار زشت و نهی از کار نیک کرده باشد.

۲. نهی پس از امر، حکایت از ناآگاهی امرکننده دارد، زیرا این یعنی او نخست گمان داشته کار خوبی است و امر کرده و پس از آن به زشتی کار پی برده و از آن نهی کرده است. ولی به نظر معتزله، باید ناگزیر معتقد شد که امر به مقدمات ذبح تعلق گرفته و نهی از اصل ذبح صورت گرفته است.

فخررازی در پاسخ دیدگاه معتزلیان، به طور کامل با حسن و قبح عقلی مخالفت کرده و می نویسد: (دلیل معتزله بر پایه مسأله حسن و قبح عقلی بنیاد یافته است. یعنی بر این پایه که خداوند امر نمی کند مگر به آنچه نیک است و نهی نمی کند مگر از آنچه در شمار زشتیها می باشد، در صورتی که این مسأله (حسن و قبح عقلی) باطل است.)

نسبیت اخلاق در نگاه رشید رضا

نسبیت اخلاق به نظر نویسنده المنار نیز پذیرفتنی نیست، چه این که در مواردی چند از افعالی نام می برد که در شمار افعال اخلاقی هستند و معتقد است در هیچ زمان و مکانی از اخلاقی بودن خارج نمی شوند. مانند صدق، امانت و عدل، که در همه جا و نزد همه کس، نیک به حساب می

آیند. و افعال دیگری مانند حیا، رحمت و عفت که نزد عده ای نیک، و نزد گروهی لغو و بی ثمر شمرده می شوند.

گروه اخیر که برخی ارزشهای اخلاقی را نسبی دانسته اند، معتقدند که مردم از نظر شناخت مسائل عرفی و ذوقی با یکدیگر تفاوت دارند و از نظر تمدن نیز تفاوت تمدنهای و فرهنگها و شرایط اقلیمی بر خوب شمردن یا بدشمردن مصادیق اخلاقی تأثیر می گذارد.

و نویسنده دیگری که به نظر می رسد ملاک فعل اخلاقی را ضرر نداشتن آن می داند، می نویسد: (پیروی از هوی و هوس و شهوتها برای جسم و نفس ضرر ندارد و بر آداب و رسوم خدشه ای وارد نمی سازد، چنان که خود من این فرضیه را در امریکا به تجربه درست یافته ام!) رشید رضا در پاسخ این فرضیه می نویسد:

(آنچه شما می گوئید برخلاف یافته های پزشکی است. از نظر پزشکی ثابت شده که شهوت پرستی، ضعف و ناتوانی جسمی به همراه می آورد و اخلاق و آداب و رسوم یک ملت و یک تمدن را به ورطه نابودی و نیستی می کشاند. او پیشنهاد می کند در این گونه مسایل از ضروریات پیروی کنیم و به برداشتهای شخصی و فردی اعتماد نکنیم. برای نمونه: اگر کسی خوردن مشروب را برای سلامتی خود نافع و مفید می داند، حق ندارد مشروب بخورد، زیرا یافته ها و دستاوردهای جدید علم پزشکی خوردن مشروبات الکلی را برای بدن، زیانمند می داند.)

رشید رضا در بحث دیگری نظریه فلاسفه جدید درباره فضایل و افعال اخلاقی را یاد می کند و می نویسد:

(عده ای از فلاسفه، ملاک خوبی و بدی را منافع همگانی می دانند، آنها هر فعلی را که در راستای منافع عمومی باشد از فضایل به شمار می آورند، و آنچه را در جهت منافع اجتماعی نباشد فضیلت نمی دانند.) ۹

او پس از بیان نظریه فلاسفه به بیان دیدگاه اسلام می پردازد و منافع عمومی، رضایت خداوند و ناسازگاری با احکام دینی را ملاک فضیلت معرفی می کند و منافع عمومی را به عنوان تنها ملاک باور ندارد.

او می گوید، اگر منافع عمومی تنها ملاک باشد، آیا از آن روست که فرد نیز به منافع شخصی در ضمن منافع همگانی دست می یابد، بنابراین افراد باید به دنبال منافع فردی بروند با رعایت و در نظر گرفتن منافع اجتماعی، و نتیجه این سخن، نسبت اخلاق است، زیرا براساس این نگرش، شخص می تواند به امانتی که به او سپرده شده خیانت کند و مال دیگری را سرقت کند، چه این که اگر مال دست صاحب مال باشد، او در جهت منافع عمومی از آن استفاده نمی کند، اما اگر این فرد، مال او را سرقت کند یا در امانت او خیانت کند، از آن در راستای منافع اجتماعی سود می برد. چنانکه پیدا است رشیدرضا نسبت اخلاق را به صورت کلی منکر است و آن را دلیل بطلان نظریه سود گروی می داند.

در مسأله حسن و قبح، رشیدرضا میانه روی را برمی گزیند به این معنی که او نه دیدگاه حسن و قبح شرعی را در تمام موارد باور دارد و نه دیدگاه حسن و قبح ذاتی را؛ او می نویسد:

نزاع قدریه و جبریه در مسأله حسن و قبح براساس افراط و تفریط است. قدریه می گویند، هر فعلی که تکلیفی به آن تعلق گرفته است، چه فعل یا ترک آن، حسن و قبح ذاتی دارد و حسن و قبح آن به وسیله عقل فهمیده می شود. دستور خدا و پیامبر به انجام کاری، نشان دهنده خوبی و نیکی ذاتی آن کار است و نهی شارع از کاری نشانگر زشتی آن کار است. در برابر این گروه افراطی، جبریه جانب تفریط را گرفته و می گویند: حسن و قبح ذاتی در هیچ چیز وجود ندارد و حسن و قبح، سبب تکلیف شارع به انجام یا ترک عمل نیست، بلکه بسته به امر یا نهی شارع است و پس از امر شارع است که کاری حسن می شود و پس از نهی شارع است که آن فعل قبیح می گردد.

رشیدرضا پس از بیان این دو نظریه که یکی را افراطی و دیگری را تفریطی می خواند، می نویسد: (دیدگاه کسانی که حسن و قبح را ذاتی می خوانند، به معقول و منقول نزدیک تر است، اما نباید مانند آنها افراطی عمل کرد، بلکه باید گفت بعضی از اشیاء حسن و قبح ذاتی دارند، مانند حسن عدل، احسان و کمک به خویشان. و چنان نیست که تمام اوامر و تکالیف الهی تنها به آن ج هت باشد که فعل مورد تکلیف، حسن است، بلکه در مواردی تکلیف خداوند به جهت امتحان و آزمایش بندگان است، نه به جهت منفعتی که در خود آن شیئی و عمل قرار دارد). ۱۰

دیدگاه سید قطب

به نظر سید قطب، یهودیان از جمله گروهها و طوایفی بودند که اخلاق را نسبی می دانستند و از معیارها و ضوابط گوناگونی در سنجش و شناخت افعال اخلاقی از غیراخلاقی سود می بردند. آنها امانت داری را برای همه کس خوب نمی شمردند، بلکه امانت داری نسبت به اموال یهودیان و هم کیشان خود را درست می دانستند، ولی امانت داری نسبت به غیریهودیان را ناپسند و نامطلوب می خواندند!

غش، نیرنگ و خوردن اموال غیریهودیان را پسندیده می نمودند و همین امور را نسبت به همکیشان خود، فضیلت و مطلوب می دانستند. به اعتقاد نویسنده تفسیر (فی ظلال القرآن) قرآن میان وفای به عهد و امانت داری با تقوا، ارتباط تنگاتنگی می بیند و به همین جهت وفای به عهد را همیشه و همه جا اخلاقی می داند. ۱۱

پیشنهاد سید قطب این است که بایستی در سنجش و شناخت افعال اخلاقی از غیراخلاقی از معیارهای ثابت و محکمی استفاده گردد که مورد پذیرش همه انسانها باشند و افراد و گروهها و تمدنها بر اساس آنها رفتار و حکم کنند، نه معیاری و ضابطه ای که برگرفته از فکر و اندیشه افراد بشر است و صورت قانونی به خود گرفته است، زیرا این گونه معیارها و موازین که شکل قانونی نیز دارند، با انحراف گروهها و تمدنها از ثبات و استحکام خواهند افتاد. در نتیجه در جامعه ای که این قانون و ملاک از اعتبار ساقط شده است، فعلی اخلاقی نام می گیرد و همین فعل با توجه به همین ملاک و قانون که در جامعه دیگری به قوت و اعتبار خود باقی است، غیراخلاقی تصور می شود.

بنابراین باید در سنجش افعال و شناختن معیار و ضابطه برای فعل اخلاقی، از معیارهایی سود برد که الهی و برگرفته از دین باشند و رضایت الهی را در پی داشته باشند. ۱۲

خاستگاه اساسی نسبیت گرایی در اخلاق، استفاده گسترده از معیارهای غیردینی بدون توجه به ایمان است. چه این که ایمان، میزان و ترازوی بایسته ای برای شناخت خیر و شر، فضیلت و رذیلت و معروف و منکر است. ۱۳ به اعتقاد سید قطب، ایمان، تصور درستی از وجود و علاقه به خالق را ترسیم می کند و تصویر روشنی از انسان و غایت وجود و جایگاه حقیقی او در این جهان می نمایاند و از همین تصور عام قواعد و موازین، اخلاق شکل می گیرد. او می نویسد:

(هر چند بشر قدرت تعقل و تفکر دارد و می تواند از عقل خود برای تعیین معیار و ضابطی برای سنجش افعال سود برد، اما عقل انسان زیر فشار شدید و روزافزون شهوتها، آرزوها و گرایشهای جسمانی قرار دارد و نمی تواند به تنهایی و بدون یاری جستن از وحی، ضابطه درست و پذیرفتنی ی عرضه کند.) ۱۴

از مجموع این اظهارنظرها چنین به دست می آید که نویسنده فی ظلال، اخلاق را با توجه به معیارها و موازین بشری که برخاسته از عقل و سایر قوای انسانی است، نسبی می داند، اما اگر معیارها و قوانین با توجه به وحی تنظیم شده باشند و از آنها برای شناخت افعال اخلاقی از غیراخلاقی استفاده شود، اخلاق نسبی نخواهد بود.

نسبیت اخلاق از منظر المیزان

علامه طباطبایی در چندین مورد به نقد نظریه نسبیت پرداخته و دیدگاه و مکتب اطلاق را پذیرفته است، ولی در یکی دو مورد نیز از سخنان وی تأیید نظریه نسبیت استشمام می شود. وی زیر عنوان (بحث اخلاقی) می نویسد:

(خاستگاه اولیه اخلاق آدمی از سه قوه تشکیل شده است: ۱. نیروی شهوت و غریزه ۲. نیروی غضب ۳. نیروی اندیشه، زیرا تمام کارهایی که انسان انجام می دهد از سه صورت بیرون نیست:

الف. برای رسیدن به منفعت به انجام آن کار اقدام می کند.

ب. به منظور دفع ضرر کار می کند.

ج. فعل او از افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است.

ضروری می نماید که انسان در هیچ یک از این سه نیرو و انگیزه به سمت افراط و یا تفریط کشانده نشود، چه این که با افراط و یا تفریط در هر کدام از این سه، سعادت دست نیافتنی خواهد شد.

اعتدال در نیروی شهوت و تمایلات غریزی، عفت نامیده می شود و اعتدال در غضب، شجاعت است و اعتدال در بهره گیری از نیروی اندیشه، حکمت است. و اگر فردی عفت، شجاعت و حکمت داشت، ملکه ای پیدا می کند که خاصیت آن با سه نیروی دیگر فرق خواهد داشت.)

سپس علامه به سه مسلک اخلاقی اشاره کرده، می نویسد:

(براساس مسلک اول، نفس خویش را اصلاح می کنیم و ملکات آن را برای رسیدن به صفات پسندیده تعدیل می کنیم، صفاتی که مردم و جامعه آن را بستایند و هر آنچه در اصول اخلاق فاضله گذشت، مقتضای این مسلک است.)

مسلک دوم، مسلک انبیاست و سعادت حقیقی و دائمی هدف انسان. این دومسلک در این که هدف نهایی فضیلت انسان را در ناحیه عمل می بینند، با هم مشترکند. در مسلک سوم، غرض از تهذیب اخلاق، کسب رضای خداست، نه خودآرایی به منظور جلب توجه و نظر مردم.

به اعتقاد نویسندگان، نسبت اخلاق با نظریات و مسلکهای سه گانه اخلاقی تفاوت دارد، زیرا براساس نظریه نسبیت، هیچ اصلی در اخلاق از ثبات و دوام برخوردار نیست، چه این که اصول و فروع اخلاق با اختلاف تمدنها و تعدد اجتماعات دگرگون می شود. در یک جامعه، یک کار، کار خوب شناخته می شود و در جامعه و مکان و زمانی دیگر، همان عمل، بد جلوه می کند.

برخی برای توجیه نظریه نسبیت، آن را نتیجه و پیامد دیدگاه معروف تحول و تکامل ماده می خوانند. آنها می گویند: نیازهای انسانها به یکدیگر سبب تشکیل اجتماع و جامعه گردیده است، و چون طبیعت، محکوم قانون تحول و تکامل است، اجتماع نیز به تبعیت از آن در تحول و تکامل قرار دارد و هر روز از روز پیش متکامل تر و مترقی تر می گردد.

از سویی حسن و قبح، عبارت اند از سازگاری و هماهنگی و همخوانی عملی با هدف و غایت اجتماع، و چون اجتماع در حال تکامل است و هدف و غایت اجتماع هر روز تغییر می یابد، حسن و قبح نیز در گرداب تحول و دگرگونی قرار می گیرند. بنابراین حسن و قبح به صورت مطلق معنی ندارند، بلکه این دو مفهوم، همیشه و در همه حال نسبی هستند و در نتیجه اخلاق نیز نسبی خواهد شد. در اجتماعی دروغ، افتراء، دزدی، فحشاء، شقاوت و عفت، فعل اخلاقی قلمداد می شوند و در اجتماعی دیگر، غیراخلاقی به شمار می آیند.

نسبیت گرایی و اعتقاد به نسبیت اخلاق، ویژه سوسیالیستها و ماتریالیستها نیست، بلکه در زمانهای گذشته نیز کلبی ها که طائفه ای از یونانیان بودند و نیز مزدکیان، این نظریه را باور داشتند و براساس آن عمل می کردند. ۱۵

در نگاه علامه طباطبایی، نظریه نسبیت، کاملاً بی اساس است و بر پایه هایی بسیار سست بنا شده است. ایشان برای اثبات پوچی نظریه نسبیت اخلاق، نخست چند مقدمه بیان می کند و پس از آن به نتیجه گیری می پردازد.

مقدمه اول: هر موجودی در جهان عینیت و وجود خارجی، مشخصاتی ویژه دارد که از او جدایی ندارند و تفاوت افراد و انسانها به جهت همین شخصیت است. بنابراین، وجود خارجی، عین شخصیت است، بر خلاف وجود ذهنی، زیرا عقل صدق یک معنای ذهنی را بر بیش از یک مصداق، درست می داند؛ چنان که مفهوم ذهنی از کلمه انسان، هر چند در ذهن یک حقیقت دارد، ولی در خارج بر بیش از یکی نیز صادق است. ۱۶

مقدمه دوم: دگرگونی و تحول در صورتی است که موجود مادی دارای امتداد وجودی باشد. امتدادی که به چند قسمت بخش پذیر است، هر قسمت با وجود ناسازگاری با قطعه دیگر در ارتباط با آن است، که اگر این ارتباط میان این بخشها نباشد، تحول و دگرگونی صادق نخواهد بود، زیرا تب دل و

تغییری که از حرکت جدایی ناپذیرند، در موردی است که قدر مشترکی میان دو مقطع، وجود داشته باشد، بنابراین در اصل، حرکت امری است واحد و شخصی. ۱۷

مقدمه سوم: انسان موجودی طبیعی است و آنچه آفریده شده فرد فرد انسان است، نه مجموع افراد یا اجتماع انسانی. اما چون آفرینش، انسانها را در تکامل و پیشرفت، نیازمند یکدیگر می‌دید و تشکیل جامعه را ضروری، به انسانها امکانات و ابزاری عطا کرد تا بتوانند در کمال جوی خود بکوشند.

نتیجه این چند مقدمه: یکایک انسانها موجودهایی شخصی و واحدند. این واحد شخصی در عین وحدت در مسیر حرکت و تحول و سیر از نقص به کمال قرار گرفته و هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعد مغایر است و در عین حال، طبیعتی سیال و مطلق دارد و اطلاق و وحدتش در تمام مراحل دگرگونی محفوظ است.

در ادامه بحث مقدمه سوم می‌نویسد:

این طبیعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد محفوظ می‌ماند و این همان چیزی است که از آن تعبیر به طبیعت نوعیه می‌کنیم. طبیعتی که به وسیله افراد محفوظ می‌ماند، هر چند تک تک افراد از میان بروند و نابود شوند.

بنابراین چنانکه طبیعت فردی و شخصی مانند نخ تسبیح است و در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص به سوی کمال دارد محفوظ است، طبیعت نوعیه انسان در میان نسلها نیز مانند نخ تسبیح در تمام نسلهایی که در مسیر حرکت به سوی کمال دارند محفوظ است. و چنانکه طبیعت چنین است، اجتماع شخصی و نوعی نیز در حرکت است، اما با حرکت تک تک انسانها. و در حال تحول و دگرگونی است با دگرگونی و تکامل تک تک افراد. و در این میان، عامل نگهدارنده وحدت اجتماع، همان وجود مطلق آن است.

این وجود واحد و در عین حال متحول، به جهت نسبتی که با تک تک حدود داخلی خود دارد به قطعه‌هایی تقسیم می‌گردد و هر قطعه‌ای شخصی از اشخاص جامعه را تشکیل می‌دهد. چنانکه جامعه ایرانی یا هندی با وجود وحدت و تحول به علت نسبتی که با تک تک افراد دارند به قطعاتی تقسیم می‌شوند، زیرا وجود افراد اجتماع به وجود اشخاص انسانها بستگی دارد.

بنابراین می‌توان گفت: یک عده احکام اجتماعی تحول ناپذیرند و همیشه ثابتند مانند وجود حسن و قبح، چنانکه اجتماع مطلق نیز چنین است، یعنی اجتماع مطلق هیچ‌گاه انفراد نمی‌گردد، هر چند امکان دارد اجتماع خاصی تبدیل به اجتماع خاص دیگری شود. حسن مطلق و حسن خاص، درست مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص هستند.

مقدمه چهارم: انسان به جهت نیازمندیهای خود سودها را می‌طلبد و خداوند به انسان به این منظور امکاناتی داده تا بتواند از منافع استفاده کند. اما نباید در رسیدن به منافع، افراط و تفریط کرد، بلکه باید راه میانه را برگزید که همان عفت نامیده می‌شود.

همچنین انسان در هستی و بقای خویش، موانع و مشکلاتی می بیند که باید در رفع آنها بکوشد و اعتدال را رعایت کند و تنها در این صورت است که او را شجاع می نامند. همچنین در مورد علم و عدالت، باید از افراط و تفریط پرهیز داشت. ۱۸

علامه در پایان، پس از ذکر چهار مقدمه برای رد نظریه نسبیت، به نتیجه گیری و پاسخ نظریه نسبیت در اخلاق می پردازد و آن را یکسره نادرست می خواند و می نویسد:

(خوب و بد در هر اجتماعی وجود دارد. اصولی چون عفت، شجاعت، حکمت و عدالت در همه جوامع، اخلاقی و در شمار خوبیها قرار می گیرد و نقطه مقابل این اصول همیشه بد خوانده می شود، بنابراین، فروع این اصول اخلاقی نیز که بر اساس تحلیل به همین اصول باز می گردند در شمار خ و بیها قرار می گیرند، هر چند در مواردی به جهت شک در مصداق، اشتباه در حکم کردن رخ می دهد.)

علامه طباطبایی دیدگاه نسبیت گرایان را به چند بخش تقسیم می کند و هر قسمت را به صورت جداگانه نقد و بررسی می کند.

۱. معتقدان به نسبیت اخلاق بر این باورند که: حسن و قبح مطلق وجود ندارد، و هر آنچه نیکو خوانده می شود به نسبت نیکو است، و هر آنچه در شمار زشتیها قرار می گیرد به نسبت زشت و ناپسند است، و در جوامع و تمدنهای گوناگون، خوبیها و بدیها نیز در معرض تحوّل و دگرگونی قرار می گیرند.

نویسنده المیزان معتقد است، این برداشت از حسن و قبح به خاطر اشتباه میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود است.

ما قبول داریم که در خارج، حسن و قبح به صورت مطلق و کلی رخ نمی دهد، یعنی در خارج، هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد و هیچ قبح کلی و مطلق نیز نداریم و هر چه در خارج هست، مصداق و فرد کلی ذهنی است، ولی این سخن، مطلوب ما را اثبات یا نفی نمی کند. حسن و قبح مطلق و پیوسته و همیشگی که حسن آن در تمام جوامع پذیرفته شده باشد، امری بدیهی است، زیرا هدف از تشکیل اجتماع، رسیدن انسان به سعادت است و این سعادت به دست نمی آید، مگر با شرایط. آن دسته از شرایط که در راستای سعادت باشند، حسن نامیده می شوند و آن مواضعی که در مسیر سعادت قرار گیرند، قبیح خوانده می شوند.

پس هر اجتماعی عدالت را نیکو می دانند و به دست آوردن منفعت را تا وقتی به دیگران صدمه نرسد ضروری به شمار می آورند... و این تنها به جهت همان اصول اخلاقی است که ثابت و غیرقابل تغییرند، مانند عفت، عدالت، شجاعت و حکمت.

۲. نسبی گرایان می گویند: نظریه های ما در فضایل اخلاقی در حال دگرگونی هستند. کاری در جامعه ای خوب و در جامعه دیگری بد نامیده می شود. علامه می نویسد:

(این اختلاف به جهت اشتباه و اختلاف انسانها در شناخت مصداق است. اگر در جامعه ای حیای زنان، غیرت مردان، قناعت، تواضع و... از فضیلتها به شمار نمی آیند، به آن جهت است که افراد آن

جامعه حیای زنان را از مصادیق عفت نمی دانند و حیا را نوعی بی عرضگی معرفی می کنند، نه این که عفت را بد بدانند، زیرا اصل این صفات در میان آنها نیز وجود دارد و پسندیده است. برای نمونه اگر حاکمی در حکم خود عفت نماید و به ناحق حکم نکند او را در خور ستایش می دانند و اگر بی عفتی نشان دهد و رشوه بگیرد او را نکوهش می کنند. (۱۹)

المیزان در مجال دیگری به بحث درباره نسبت می پردازد و می نویسد:

(اختلاف در حسن و قبح اشیاء، تابع اختلاف در مقاصد اجتماعی است و چون هر جامعه ای مقاصدی دارد که با مقاصد جامعه دیگر فرق دارد. به همین جهت در جامعه ای چیزهای در شمار زشتیها است، ولی در جامعه دیگر همان چیزها در شمار خوبیها است، اما این اختلافات نسبت به مقاصدی است که هر یک ویژه جامعه ای است و گرنه مقاصد عمومی مانند بایستگی عدالت و حرمت ظلم و مانند آن، تغییرناپذیرند و اگر تغییری در مقاصد غیرهمگانی رخ می دهد که همان مصادیق عناوین اخلاقی باشد، اختلاف در عناوین اخلاقی را پیش نمی آورد. (۲۰)

المیزان در بحث دیگری به مناسبت حسن و قبح، به خاستگاه اولیه این بحث اشاره کرده، می نویسد:

(خاستگاه اولیه بحث حسن، انسان و تناسب و هماهنگی اندامهای او بویژه اعضای صورت اوست. پس از آن که بحث حسن و قبح در افعال و معانی اعتباری پیش آمد و هر چه سازگار با غرض جامعه یعنی سعادت زندگی و بهره برداری از آن بود، حسن نامیده شد، و آنچه ناسازگار با هدف جامع ه می نمود، قبیح نام گرفت. عدل، نیک خوانده شد، چنانکه احسان به نیازمند، عنوان نیک به خود گرفت.)

در پایان بحث، علامه می نویسد:

(این صورت از حسن و قبح، تابع عمل است که سازگار یا ناسازگار با هدف و غایت اجتماع باشد. افعالی متصف به حسن شدند و حسن آنها پایدار گشت، مانند عدل، و افعالی دیگر قبیح خوانده شدند.)

سپس علامه نگاهی دارد به دیدگاه معتقدان به نسبت اخلاق دارد:

(گروهی معتقدند: حسن و قبح در حال دگرگونی همیشگی هستند و ثبات و دوام در مورد آنها بی معنی است، چه این که آنچه در جامعه ای عدل خوانده می شود، در جامعه دیگر ظلم است، و آنچه نزد جامعه ای ظلم است، در نگاه اجتماعی دیگر عدل است. برای نمونه شلاق زدن زناکار در نگاه اسلام عین عدل است، ولی در غرب آن را ظلم می نامند. (۲۱)

از نگاه علامه آنچه این عده ادعا می کنند و براساس آن نسبت اخلاق را نتیجه می گیرند، درست نمی نماید، زیرا آنها مفهوم را با مصداق اشتباه کرده اند و در واقع اشتباه آنها در مصادیق عدل و ظلم است نه حقیقت عدل و ظلم، بنابراین عدل و ظلم، نسبی نخواهند بود، تمام اف راد در همه زمانها و در تمام تمدنها و جوامع، ظلم را قبیح می دانند و عدل را حسن می خوانند، و هر چند حسن و قبح دو وصف اضافی هستند، اما در مواردی ثابت و لازمند و دگرگونی در آنها راه ندارد و در مواردی متغیرند. (۲۲)

دیدگاههای علامه در بحث نسبیت و بویژه ردّ نسبیت، شباهت بسیار زیادی به نقطه نظرات (استیس) دارد، چه این که او نیز مانند علامه حقیقت اخلاقی را تغییر و تحول ناپذیر می داند. او می گوید، اشتباه در حسن و قبح به جهت اختلاف در شناخت مصادیق حسن و قبح است، برای نمونه پانصد سال پیش زنده سوزاندن جادوگران عملی درست و پسندیده به شمار می آمد، اما در واقع عمل درستی نبوده است، بلکه همان اندازه شرارت آمیز و ظالمانه بوده که اکنون می باشد. تنها فرقی آن است که نیاکان ما این عمل را از مصادیق خوب تصور می کردند و بر همین اساس چنین برخورد خشنی را با جادوگران، اخلاقی می پنداشتند. ۲۳

پیامد دیگر اعتقاد به نسبیت اخلاق، نسبی شدن خیر و شر، حق و باطل و... است و در این صورت معارف نظری درباره مبدأ و معاد و دیدگاههایی که در مرحله عمل ارائه شده مانند (عدل خیر است) همگی نسبی خواهند شد و با تغییر زمان، وضعیتها و حالتها، دگرگون خواهند شد. ۲۴

چنانکه گفته شد، مرحوم علامه محمد حسین طباطبایی در جای جای تفسیر گرانسنگ خویش، نظریه نسبیت اخلاق را نقد کرده و نادرست بودن این نظریه را اثبات می کند، اما در مواردی نیز علامه در المیزان و سایر کتابهای خود سخنانی دارد که خواننده را به این تصور وادار می دارد که ایشان نسبیت در اخلاق را پذیرفته است! از آن جمله این عبارت علامه است:

(هرچند علوم عملی و تصدیقات وضعی اعتباری، ذهنی هستند و نامنطبق باخارج، اما از جهتی این امور اعتباری به خارج تکیه دارند، زیرا نقص انسان و نیازمندی او، کمال وجودی و رسیدن به غایت نوع انسانی وی را ناگزیر از اعتبار تصویری و تصدیقی این معانی می سازد.

از همین رو این احکام با دگرگونی مقاصد و اهداف اجتماعی دگرگون می شوند، اعمال و امور بسیاری است که اجتماعات قطبی خوب و حسن می شمارند، ولی همان امور نزد ساکنان محدوده خط استوا زشت هستند و چه بسا عملی به نظر اکثریت افراد جامعه حسن باشد، ولی گروهی آن را بد بدانند.) ۲۵

ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم می نویسد:

(تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می دانیم، دوست داریم. حوادث دیگر را دشمن داریم و چون بد می دانیم، دشمن داریم. بسیاری از آوازه ها و مزه ها و بویها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می دانیم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می شماریم، ولی می بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها برخلاف روش ما است. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می برد. جانورانی هستند که از فاصله های دور به سوی مردار می آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت: دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی می باشند و مربوط به کیفیت و ترکیب سلسله اعصاب یا مغز. پس می توان گفت: خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد. پس هر فعلی را انجام می دهیم، آن را ملائمت و سازگار با قوه فعاله می دانیم، و در مورد ترک، فعل را با آن ناسازگار می دانیم.)

برداشت‌های متفاوتی از این سخن علامه شده است. عده ای این را بی ارتباط با بحث حسن و قبح اخلاقی می دانند و حسن و قبح در کلمات علامه را حسن و قبح فلسفی یا حسن و قبح در غیر افعال معرفی می کند و برخی نیز با این دو توجیه موافق نیستند.

استادشهید مرتضی مطهری از این گفته علامه نسبت اخلاق را نتیجه می گیرد و علامه را مانند راسل از نسبت گرایان قرار می دهد و می گوید، بر مبنای علامه طباطبایی مسأله اصول جاودانه اخلاق، قابل توجیه نخواهد بود.

از مقایسه سخنان علامه در بحث نسبت اخلاق، این نتیجه قطعی است که علامه در بیش تر موارد، مخالفت خود را با نسبت اخلاق نشان می دهد و برای رد آن دلیل اقامه می کند. بنابراین می توان نتیجه گرفت که علامه معتقد به نسبت نیست، و آنچه را که در المیزان و اصول فلسفه بیان کرده است، می توان به گونه ای توجیه کرد.

۱. منظور علامه از نسبت، نسبت در مصادیق مفاهیم اخلاقی است، نه در خود مفاهیم، مانند درست یا نادرست، بد و خوب و ...

۲. در موردی از جلد هشتم تفسیر المیزان به ظاهر با نسبت موافق می نماید و در چند سطر بعد به سرعت خود را از نسبی گرایان جدا می سازد و نشان می دهد که منظور ایشان نسبی بودن همه امور اعتباری نیست. هر چند امور اعتباری وابسته به اهداف اجتماع اند و با دگرگونی هدف اجتماع دگرگون می شوند، اما برخی از امور اعتباری و احکام وضعی اختلاف ناپذیرند، مانند وجوب اجتماع، حسن عدل و قبح ظلم.

کسانی که نسبت اخلاق را باور دارند، هیچ اصل اخلاقی را ثابت و پایدار نمی دانند. آنها حتی یک فعل اخلاقی را در همه زمانها و مکانها حسن نمی دانند، ولی علامه طباطبایی عدل را همیشه و همه جا حسن می داند و ظلم را در تمام جوامع قبیح می شمارد، چه این که این امور را از مقاصد عامه به شمار می آورد و چون مقاصد عامه ثابت و پایدارند، پس این اصول اخلاقی نیز پایدارند.

۳. به نظر علامه میان حسن و قبح اخلاقی و غیر اخلاقی تفاوت است. ایشان آن حسن و قبحی را اخلاقی می داند و از مسائل اخلاقی به شمار می آورد که به معنای ملایمت (سازگاری) و منافرت (ناسازگاری) با هدف و غایت اجتماع است. ۲۶ فعلی را خوب می نامد که سازگار با اهداف جامع ه باشد و عملی را بد می خواند که ناسازگار با هدف اجتماع و مانع از آن باشد. ۲۷ اما آن حسن و قبحی که در اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح شده است، حسن و قبح اخلاقی نیست، تا نتیجه بگیریم که علامه معتقد به نسبت است، بلکه حسن و قبح فلسفی است.

۱. استیس، گزیده ای از مقالات / ۱۵۴.

۲. ریچارد پاپکین، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبیوی / ۱۱.

۳. مصباح، محمد تقی، فلسفه اخلاق / ۱۸۶.

۴. استیس، گزیده ای از مقالات / ۱۵۶.

۵. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ۲۰ / ۱۲۱ - ۱۲۲.

۶. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن، ۱۰ / ۱۸۲.
۷. فخررازی، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ۲۲ / ۱۸۵.
۸. حلی، علامه حسن بن يوسف، كشف المراد / ۳۲۷.
۹. رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، ۵ / ۴۰۹ - ۴۱۱.
۱۰. همان، ۸ / ۵۴ - ۵۵.
۱۱. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ۱ / ۴۱۷.
۱۲. همان، ۱ / ۴۱۸.
۱۳. همان، ۲ / ۴۴۷.
۱۴. همان، ۲ / ۱۰۹۷.
۱۵. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ۱ / ۳۷۶.
۱۶. همان.
۱۷. همان، ۱ / ۳۷۷.
۱۸. همان، ۱ / ۳۷۹.
۱۹. همان، ۳۸۰ - ۳۸۲.
۲۰. همان، ۷ / ۱۲۰.
۲۱. همان، ۵ / ۱۰.
۲۲. همان، ۵ / ۱۱.
۲۳. استيس، گزيده از مقالات / ۱۵۶.
۲۴. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ۴ / ۱۱۹ - ۱۲۰.
۲۵. همان، ۸ / ۵۳ - ۵۴.
۲۶. همان، ۸ / ۵۵ - ۵۶.
۲۷. همان، ۵ / ۱۰ و ۱ / ۳۷۵.